EL HISTORICISMO POLITICO BOLIVARIANO

Por LUIS CASTRO LEIVA

La historia de Venezuela ha sido escrita como una historia «patriótica». Esa historia ha estado signada de manera singular por la significación de la hagiografía de Simón Bolívar. Bolívar como padre de la patria es, al mismo tiempo, el símbolo de la patria misma. Ser bolivariano equivale, sin más, a ser patriota. Queda en suspenso, sin embargo, la pregunta por el patriotismo en general y el bolivarianismo en particular como encarnaciones paradigmáticas, «ejemplares» de una moral política y de una moral en general.

Para el venezolano común esa simbolización patriótica de Bolívar es una creencia. De allí su inmunidad frente al análisis y la lógica. Una serie de truismos ratifican su naturaleza fideística, atestiguan que se trata de convicciones. Por ejemplo, y a manera ilustrativa, he aquí algunas muestras:

a) Amar a la patria es amar al Libertador.

b) Bolívar hizo a Venezuela, quien hace patria revive a Bolívar.

c) La patria es un quehacer permanente, ese quehacer consiste en hacer real y vigente el pensamiento de Bolívar.

d) La libertad fue el sueño de Bolívar, es nuestro imperativo.

Bolívar y Venezuela, Bolívar y la patria, son, pues, intercambiables. Esa permutación entre uno y otro extremo, entre un país (como República, como nación, como patria) —Venezuela— y un hombre (como genio y genio apoteósico, como mártir, como Libertador) —Simón Bolívar— sugiere una diversidad de perspectivas de análisis orientadas, en principio, a la explicación y comprensión de nuestra cultura política, de nuestro pensamiento.

Antropológicamente, por ejemplo, sería de interés proceder a la clasificación de instancias y niveles que rigen el «mito» bolivariano. La forma en que la patria (madre) Venezuela tiene su padre (Libertador) que muere sacrificado (mártir) por el desprecio o ingratitud de sus hijos, etc. De esta manera la ubicación y significación universales de los valores asignados a

Revista de Estudios Políticos (Nueva Epoca)
Número 42, Noviembre-Diciembre 1984

cada papel y momento del mito nos mostrarían las maneras en que diacrónica y sincrónicamente el héroe es insertado en sus espacios y tiempos particulares. Desde esta perspectiva Bolívar como individuo se desvanecería dentro de las exigencias estructurales de la razón mitológica. Si, paralelamente, se descubren diferentes «versiones» sociales de la estructura universal que hace de este mito una necesidad histórica, se podrían asignar niveles de significación política (en materia de legitimación y poder) a las maneras en que se cultiva el «culto» de Bolívar. Pero no cabe duda que la rememorización oficial de los calendarios republicanos transmitida y difundida, por vía de sancionamiento institucional del Estado a través de sus programas educativos difiere de la rememorización folklórica. Entre una y otra manera de ejercer el culto del mito existen coincidencias, pero la calidad de la sanción en el caso del Estado, v. g. la violación de la «Ley sobre el uso del nombre, la efigie y los títulos de Simón Bolívar», y la espontaneidad del uso folklórico, indican diferencias de interiorización, así como objetivos de integración diversos.

La espontaneidad del uso folklórico hace del mito una moral social, civil; la deliberada conciencia coercitiva de la ley señala el grado de abstracción y de integración obligatoria que ha alcanzado dentro de la conciencia moral y política del Estado el mito a través de su contenido biográfico individual. Este último resultado, relativamente reciente, convierte el Estado en el principal cultor del mito. Con esto el mito ofrece una dimensión filosófico-política más cercana a la particularidad de la biografía de Simón Bolívar y más alejada de su gravitación estructural universal. En otros términos, se convierte más en un resultado histórico concreto que en una exigencia antropológica hipotéticamente universal.

Es desde esta perspectiva específica que quisiéramos enfocar nuestra contribución. En efecto, si el mito Bolívar es ya decididamente parte del mito de la patria, desde un punto de vista filosófico político la vida «ejemplar» de Simón Bolívar se ha elevado por fuerza de las circunstancias políticas al rango de la *filosofía de la historia política de Venezuela*. En torno al proceso histórico de «proyección» nacional de los venezolanos se ha generado en su conciencia, en nuestra conciencia cultural y especialmente política, una filosofía de la historia que traza idealmente, en y a través de la vida y muerte del Libertador, el «ideario» de su teleología fundamental: nacimiento, muerte y resurrección de la libertad, de un concepto de libertad inequívocamente ilustrado.

Muy probablemente esa filosofía de la historia tenga sus correspondientes y análogas manifestaciones en otros países. Ciertamente parece tener analogías palpables en nuestras Repúblicas vecinas. De hecho esto ha generado

el concurso olímpico dentro del discurso político de nuestras academias de la historia. Véase, por ejemplo, el torneo de «genialidad» y «grandeza» que han suscitado las «tallas» morales de Bolívar y San Martín, Miranda y Bolívar, O'Higgins y San Martín, etc. Pero y por encima de la vana tarea de comparar a estos super-hombres, todos patriotas, se encuentra una concordancia entre los diversos sistemas hermenéuticos y discursivos: la homogeneidad doctrinal acerca del curso que la vida de cada uno de esos héroes le ha imprimido para siempre al sentido de las historias políticas del porvenir de sus respectivas patrias. Considerada de esta manera la filosofía de la historia política que emana de la biografía de Simón Bolívar, para ceñirnos a la que nos concierne, ha alcanzado popular, cívica y oficialmente el rango de una escatología ambigua. La historia política venezolana, como «perfectible» quehacer bolivariano, transforma su patriotismo en una tensión religiosa ambigua: a la vez sagrada y profana, secular y cívica.

La universalidad del mito reclama el puesto y valor de una teología, de hecho le toma prestado en este caso particular a la religión católica la fuerza y estructura de su creencias —y esto por manifiestas razones de orden histórico que atañen al limitado sentido en que puede hablarse de una ruptura discursiva con la Colonia— imprimiéndoles desde la *Independencia* y el valor *Libertad* toda la fuerza discursiva de su dieciochesca historicidad. Ese sentido será paradojalmente el de realizarse a sí mismo el pensamiento del Libertador; el que los tiempos de la libertad como independencia se hagan y cumplan cerrándose la historia política en una sola tensión de pura perfectibilidad e idealidad.

Podría discutirse si lo anterior no traduce de manera abstracta esa perseverante hipoteca moral que acusa nuestra educación: ser fieles al Libertador. Y, retórica *mise a part* (lo cual, de paso no disminuye, sino refuerza el valor de tales ideas), quizá esto corresponda a lo que se nos quiere exhortar a hacer cuando se nos habla acerca de la vigencia del pensamiento de Simón Bolívar. Si la analogía jurídica es descartada y se sostiene el concepto de *vigencia* sobre las bases de la *idealidad* de las formas ejemplares constitutivas de un supuesto ideario de Bolívar, entonces —como lo cree la mayoría— el pensamiento de Bolívar es literalmente imperecedero. Y si es imperecedero implica varias otras cosas más, v. g. *a)* que nunca tuvo comienzo ni tendrá fin; *b)* que, en rigor, no es de Bolívar, ni de un hombre, sino de la razón, esto es, que *pareciera haber un derecho natural* que vocea y simboliza el nombre, la efigie y los títulos del Libertador, pero, sobre todo, sus ideas; *c)* que no está plenamente a nuestro alcance, pues somos individuos perecederos, corruptibles, etc.

¿Cómo hacer entonces para poder justificar, explicar, comprender nues-

tras acciones políticas ante la presencia omnímoda e imponente de ese tribunal de la razón de la historia política venezolana? La respuesta ha oscilado en dos tiempos patéticos, del pesimismo al optimismo, del optimismo al pesimismo, es decir, se trata de un asunto sentimental. El sentido mismo de la vida moral dentro de la politización del mundo causado por esa filosofía de la historia es de una agonía sentimental, v. g. dolor de patria, amor de patria, etc. Pero más importante que la manera en que se nos plantea el problema de una moral dentro de esa filosofía de la historia política, es la pregunta histórica previa: ¿Cómo ha sido históricamente posible tal resultado discursivo? Más brevemente, cómo y por qué, desde el *punto de vista del pensamiento* en general llegamos a tejer nuestras convicciones políticas dentro de ese modo bolivariano de pensar nuestro propio pensamiento político actual. Este será el objeto de nuestra contribución.

Intentaré mostrar que existe un historicismo político bolivariano. Para llegar a esa conclusión general procederé de la manera siguiente: en primer lugar, analizaré filosóficamente el significado de lo que heurísticamente constituyen las tesis decisivas del historicismo político y, específicamente, de aquellas que configuran su versión bolivariana. En segundo lugar, sugeriré que el historicismo político en cuestión es el resultado complejo de la interrelación entre el culto historiográfico a Bolívar y el desarrollo interno, hermenéutico, de algunos supuestos básicos del pensamiento de Simón Bolívar. Por último, y a manera de conclusión, presentaré algunas observaciones acerca del legado político bolivariano y enunciaré la conveniencia de su sustitución.

I. EL HISTORICISMO POLITICO

Filosóficamente el concepto de historicismo admite diversos sentidos. En teoría y filosofía política, sin embargo, y desde el clásico estudio de K. Popper la crítica al *historicismo* ha llegado a adquirir una específica concepción anti-totalitaria, preferentemente anti-marxista aunque no se agota ni reduce en esa formulación a una mera posición crítica del marxismo. La formulación que le dio Popper en su *The Poverty of Historicism*, el cual ha sido traducido al castellano bajo el título de *Miseria del historicismo*, incorpora elementos provenientes de diversos contextos intelectuales para integrarlos en un bloque argumental destinado a responder por el atraso metodológico de las llamadas ciencias sociales. Es así como la interpretación de platonismo de Popper, ciertos elementos del *historismus* alemán más otros de la *sociología comprehensiva,* son estructurados en un conjunto de proposiciones para configurar heurísticamente, una doctrina responsable de la de-

gradación conceptual y epistemológica del conocimiento social, así como de la destrucción de la Libertad. He aquí cómo resume Popper su intento por tematizar el «historicismo»:

> «Como estoy convencido de que estas doctrinas historicistas son responsables, en el fondo, del estado poco satisfactorio de las ciencias sociales teóricas (otras que la teoría económica), mi presentación de estas doctrinas no es imparcial. Pero he intentado seriamente presentar el historicismo de forma convincente para que mi consiguiente crítica tuviese sentido. He intentado presentar el historicismo como una filosofía muy meditada y bien trabada. Y no he dudado en construir argumentos en su favor que, en mi conocimiento, nunca han sido propuestos por los propios historicistas» (1).

En el proceso de construcción conceptual seguido por Popper nos interesa destacar la integración heurística de *un idealismo* y de un *historicismo filosófico* desde las dos perspectivas —pro-naturalistas y anti-naturalistas— que hacen posible la doble lectura de su crítica, o que configuran el particular *punto de vista* constituido por eso que Popper llamó el historicismo:

> «Lo que quiero designar por 'historicismo' será explicado expresamente en este estudio. Basta aquí con decir que entiendo por 'historicismo' un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la 'predicción histórica' es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los 'ritmos' o los 'modelos', de las 'leyes' o las 'tendencias' que yacen bajo la evolución de la historia» (2).

He aquí un primer sentido, por consiguiente, un primer contexto intelectual donde deseamos inscribir nuestra propia construcción conceptual. Porque busco interpretar el historicismo bolivariano como una muestra particular de esa conceptualización general. Esta búsqueda no es, en un primer momento, histórica. Al menos no descansa, por ahora, en la afirmación de que Bolívar hubiere anunciado a Popper o que en Bolívar se encuentre alguna germinación de lo analizado por el autor de la *Miseria del historicismo.* Nuestra inscripción del historicismo bolivariano dentro del «punto de vista»

---

(1) K. POPPER, *La miseria del historicismo (1929),* Madrid, 1961; traducción de P. Schwarz. La versión inglesa usada en K. POPPER, *The Poverty of Historicism (1957),* 1972.

(2) K. POPPER, *op. cit.,* versión inglesa, pág. 3.

de Popper busca, por el contrario, descifrar la manera en que hoy nuestra cultura política gracias a historiografías convergentes aunque disímiles, han concebido el «ideario» bolivariano o supuestamente de Bolívar como la condición necesaria para la interpretación, predicción o, más propiamente, para la realización profético-religiosa de nuestra historia política y moral. Más gráficamente, por obra y desgracia de las metáforas, como condición necesaria para la realización de *nuestro destino como nación independiente, soberana,* etc.

Supongamos, por un momento, que intentásemos, seriamente traducir analíticamente la afirmación de que «el ideario de Bolívar sostiene y posibilita nuestro destino como nación». ¿Qué significa en semejante contexto ético-político decir que una nación tiene destino? ¿Existe, en primer lugar, el destino? Y suponiendo que no exista, sino que sea simple sinónimo de futuro, ¿qué sentido tiene decir entonces que el ideario de Bolívar es la posibilidad de nuestra historia? Expresada nuestra posición de esta manera he aquí algunas proposiciones convertibles con el sentido de la anterior.

a) «Que lo que dejó dicho Bolívar es lo que tiene y debe de hacerse.» Y esto implica que de no hacerse ocurrirá, de cualquier forma, lo que también dijo que ocurriría. Como desenlace o como proyección, esta proposición seriamente nos conduce a sumir nuestra capacidad para actuar políticamente dentro del curso retrodictivo o pre-dictivo del «sentido» o *zeitgeist* que, de una vez por todas, Bolívar le imprimió a nuestras vidas. De esta manera opera y no opera la proposición como programa mítico. El aspecto operativo, procesalmente positivo, hace del ideario bolivariano un repertorio de «ideales», por ello —*ex hypothesi*— inalcanzables. En principio, tales «ideales» no son fabulaciones atribuibles a un ente imaginario. Son todavía, *como oraciones o proposiciones contenidas en textos,* atribuibles a su autor, es decir, a un individuo que vivió y murió como los demás mortales. Hasta aquí ese *ideario*, ese destino, no es mítico ni el eventual sentido de sus formulaciones proposicionales asunto de un discurso mitológico. Pero transformado por exaltación de fe en expresión de convicciones profundas y, al mismo tiempo, por ello mismo, en *modelos o esencias* para las acciones de las conductas morales de los agentes políticos, la abstracción se encarga de elevar el ideario a doctrina salutífera, a presagio de todos los tiempos (buenos o malos), a sentido de la historia moral de nuestro horizonte de comprensión política. El ideario de Bolívar deviene así en una interpretación abstracta de lo que dijo el *individuo* que tuvo ese nombre propio desde el escenario circunstancial de su práctica político-histórica, lo cual cambia la naturaleza del hombre en cuestión en héroe o campeón mitológico. En ese mismo camino lo dicho por Bolívar, sus textos y documentos, se hacen im-

perecederos: *esencias que explican y reparten la justicia de todo acontecer y cambio.* El cambio social, el cambio histórico tiene su inteligibilidad filosófica intrínsecamente contenida en la conciencia de su ideario. Toda innovación, toda creación será en último término una partenogénesis de la eternidad de las formas ejemplares (de la historia) del pensamiento siempre vivo del Libertador. Popper ayuda a vislumbrar el sentido de la conciencia histórica aquí involucrada:

> «*Historia* (en cursivas), es decir, la descripción del cambio, y *esencia* (en cursivas), es decir, lo que queda incambiado durante el cambio, aparecen aquí como conceptos correlativos. Pero esta correlación tiene aún otro aspecto: en un cierto sentido, la esencia también presupone cambio y, por tanto, historia... De acuerdo con esto, la esencia puede ser interpretada como la suma o la fuente de las potencias inherentes a la cosa, y los cambios (o movimientos) pueden ser interpretados como la realización o actualización de las potencias escondidas de su esencia. De esto se sigue que una cosa, es decir, su esencia incambiable, sólo puede ser conocida a través de sus cambios... Aplicando este principio a la sociología, desembocamos forzosamente en la conclusión de que la esencia o el carácter real de un grupo social sólo puede revelarse, y ser conocido, a través de su historia» (3).

La elevación de Bolívar a rango de héroe transforma así su supuesto ideario ahora en *credo,* su nombre propio en hombre universal, sus oraciones en máximas, su historia en leyenda. De esta manera el pensamiento que pudo haber tenido Bolívar se hace la palabra del Prometeo encadenado a nuestra finita bajeza, pasiones o intereses. El individuo Simón Bolívar se abstrae hasta hacerse humanidad; su discurso particular, una vez histórico, se convierte en el desarrollo de una lógica esencial de la razón universal de la *causa nacional,* esto es, de nuestro mítico afán de poder ser o de llegar a ser nosotros mismos: el problema de la identidad nacional y su anverso antropológico, el de vivir de manera ineluctable (el tener que vivir) nuestro mito de una paternidad infalible y el de nuestra existencia caída. Pero, como se puede observar, y se ha observado (4), esta vía antropológica muestra los confines indeterminados entre la universalidad del mito y el fenómeno religioso. Sólo que en este caso *la religión bolivariana* se ha esta-

(3) K. POPPER, *La miseria del historicismo (1929),* Madrid, 1961, págs. 46-47.

(4) B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro,* Bari, Ed. La Terza, páginas 261 y sigs. Aunque Croce habla del mitologismo como «error» filosófico.

blecido, socializado y secularizado —*sin revelación*— desde los límites de la historia de unas ideas republicanas y de una biografía protagónica hermenéuticamente situadas en el siglo XVIII. Y es quizá desde esta perspectiva religiosa e histórica que adquiere su sobre-determinación historicista especial, hace las veces de *espíritu inmanente* de la conciencia popular en simbiosis con el estado social del catolicismo como religión oficial del Estado.

b) «Que todo lo que hay que hacer y debe hacerse (política y moralmente) está dentro del ideario de Bolívar». En rigor que no hay nada nuevo que hacer y, en caso negado de que lo hubiere, esto resultaría aprobado, reconocido en su novedad en virtud de su inherencia en el pensamiento universal de Bolívar. Lo que se sugiere desde esta perspectiva es la totalización del círculo hermenéutico de la historia como fuente de toda posibilidad. ¿Qué de nuevo puede siquiera pretender superar *ese* pasado particular? Vana ilusión y resorte de enfatización para el *entusiasmo* que emana de la creencia en el ideario. Lo que ese pensamiento totaliza es la acción y el proyecto nacional por mediación de un individuo. Se yergue así el concepto de una universalidad y de una universalización eidéticas (esencial) desde la praxis del individuo o, en palabras más técnicas, un *historicismo* contenido en la subjetividad de Bolívar Libertador como hombre de acción (5).

Con reiteración se habla de la universalidad del pensamiento de Bolívar. Se busca reconocimiento de esa universalidad, pero es difícil comprender a qué se refiere tal énfasis de reconocimiento. A menudo es un «resentimiento parroquial» que, sobre la base de un complejo subcivilizatorio, pugna por mostrar ante el «concierto de las naciones», ante las «naciones unidas», la «esencial» naturaleza del ideario y acción de Bolívar. Aquí opera parte de la economía del esencialismo, lograr que un hombre sea (reconocido) universal por sus *res gestae,* por la inmanencia «fundamental» de la *forma* de sus acciones dentro del proceso de cambio de un tercer mundo que se gesta históricamente fuera de la ruta normal del tiempo cosmopolita. La aspiración posee entonces una animación esencialista internacional ultra-particular. Pero esa concencia anímica, ese teleologismo reconoce la diferencia entre el sentido interno —nacional— y el reconocimiento o, mejor el desconocimiento foráneo. Pero la conciencia de esa diferencia se anida en la apodicticidad esencial del genio y obra del Libertador. Es esta convicción lo que sostiene el «resentimiento parroquial» y ella implica la cerrazón del futuro, del curso y sentido de su historia. La cultura política venezolana es, desde esta perspectiva historicista, un espíritu objetivado la gesta bolivariana.

---

(5) Usamos esta expresión en el sentido en que la desarrolla F. MEINECKE, *Historicism,* trad. inglesa, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972.

Puestas así las cosas la universalidad del pensamiento de Bolívar constituye el tribunal de alzada para toda reinterpretación de nuestra política y moral social. Se hace totalidad y circularidad interpretativa nuestra historia, independientemente de que pudiere dudarse de si el tribunal está legítimamente establecido sobre la comprensión histórica del sentido de las «palabras» de su propio Prometeo. La creencia no admite siquiera la necesidad de aflorar esta duda, ella sostiene vivencialmente la identidad entre ese pasado en torno del cual hemos llegado a ser nosotros y el que habremos de formar como pecadores en el futuro de ese mismo pasado. Brevemente enunciado, el círculo hermenéutico bolivariano totalizó discursivamente nuestro pensamiento y su inteligibilidad: todo lo que políticamente pensemos ha sido, es y deberá ser lo que posibilite la lógica del concepto bolivariano: un Bolívar, un individuo se ha hecho historia «real».

c) «Que tenemos que ser fieles y responder por él y ante él.» Es decir, ante la propia historia. No *una* indeterminada historia, sino ante *la* historia determinada en y por su pensamiento. La obligatoriedad político-moral que se hace evidente en la conciencia ciudadana a través de esa fidelidad es inmanente y trascendente. Proviene desde la intimidad de la convicción acerca del valor intrínseco de la palabra libertadora. Y así la palabra se hace trascendente y en tal calidad funge de revelación y su proferimiento es signo de compromiso y, por ello, expresión de fidelidad. En este sentido la exhortación a mantener la palabra se convierte en una predicación apologética.

Se divulga y se exhorta a imitar el ejemplo desde el fondo común de una conciencia misionaria, visionaria y profética, que se ha establecido como *la ley natural* del pensamiento político y moral de todo ciudadano. Frente a la República el individuo tiene ya incorporada en la estructura de su pensamiento la trascendencia del sentido de su propia moralidad: la de encontrarle sentido y obligatoriedad últimos a sus acciones sobre la base de la fe bolivariana. Por su parte, desde la República y hacia los ciudadanos, esta «persona moral» sintetiza la trascendencia de la fe, y a través de la educación cívica y sus actos cívicos se cultiva una cierta manera de *ser sentimental.* La fidelidad al credo hace viva y activa la aplicación de la creencia en la conciencia individual y en la conciencia moral. Toda responsabilidad se establece idealmente en términos de una infidelidad fundamental, la traición, el antipatriotismo.

He allí cuatro intentos de análisis acerca de lo que ha llegado a significar el *historicismo político bolivariano* como un proceso de realización de nuestro destino nacional.

Pero para que ese análisis no aparezca como mera reflexión heurística y especulativa es necesario introducir en la argumentación elementos his-

tóricos e historiográficos que muestren no solamente la procedencia de la vigencia de tal creencia, sino, además, su genealogía histórica. En ambas perspectivas es el caso historiográfico Bolívar el que puede permitir la reconstrucción del escenario histórico y conceptual privilegiado a partir del cual se fundamenta el historicismo bolivariano vigente.

II. SOBRE LA HISTORIOGRAFIA Y LA HISTORIA DEL HISTORICISMO BOLIVARIANO

La extensión y difusión del historicismo político bolivariano, bajo forma de culto, ya ha sido decisivamente incorporada a la conciencia historiográfica venezolana. Se ha mostrado el origen relativamente reciente y el uso al cual ha sido sometido el culto bolivariano (6). Posiblemente aún no se ha evaluado conceptualmente el significado de esa contribución historiográfica. Es posible afirmar que a diferencia de otras obras dedicadas al tema de Bolívar ninguna ha tenido en fecha reciente más consecuencias para el sostenimiento y explicación del culto y su significación política. El *Culto a Bolívar* coloca al pensamiento político venezolano ante la posibilidad de situarse frente a la utilización interesada y distorsionante del pensamiento y obra de Bolívar. Pero, y al mismo tiempo que expone de manera elocuente la manera en que el encubrimiento patriótico funge de legitimación a regímenes y sórdidos intereses personales, la obra gestada contribuye a sostener la naturaleza ideal del culto aunque sea en el terreno de la devolución de una patria a Bolívar. Si por efecto del marxismo historiográfico Bolívar aparece por una parte como factor de construcción nacional, sobre la base de revolución inacabada o traicionada, por la otra, el revolucionario Bolívar aparece todavía como el *comienzo o principio* de la historia de una nueva revolución aún en ciernes. En otros términos para esta crítica rescatar el Bolívar de las manos del bolivarianismo equivale históricamente a ponerle fin al paralelismo interesado que separa un culto *ideal realizable*, pero alimentado a expensas de la voluntad popular. Pero el precio que se paga es la entronización del mismo ideal. El mito sigue intacto. *Bolívar es, a través de su pensamiento,* el centro de reunión de toda aspiración político-moral transformadora. La teoría de la Revolución ha logrado trazar el rumbo de la historia política, sólo queda realizar materialmente las exigencias autogeneradoras de sus propias contradicciones. *Zuruck zu Bolívar*, pero por medio de la Revolución, he allí la tarea del vanguardismo esencialista que se desprendería de esta postura.

---

(6) G. CARRERA DAMAS, *El culto a Bolívar*, Caracas, EBUCV, 1969.

Aun cuando tal me parece ser el resultado político moral de la teoría de la praxis política que lega el *Culto a Bolívar,* ya esa obra contribuyó a establecer el precedente de un *cambio de actitud* cognoscitiva frente al estado de la creencia para su momento. Pasado el tiempo de su aparición, que hizo no poco por hacer rechazable y hasta exilable el contenido del libro, y cuando la discusión del problema de la democracia dentro del marxismo cobra mayor significación, el *Culto a Bolívar* todavía debe ser leído como el único intento venezolano de ruptura discursiva con el bolivarianismo. El lector se ve obligado a reparar en la forma en que los «textos o ideas» de Bolívar fueron puestos al servicio y funcionamiento de contextos políticos contrarios a los de la intencionalidad de su autor. Esta modificación actitudinal implica que la participación mística en el texto, a través del entusiasmo patriótico anacrónico y la pura exaltación no son ya, del todo, posibles. El «texto» se revela entonces como argumento-instrumento del proceso de legitimación política y, por ello, se desacraliza. Quizás esto permita explicar parte de la reacción bolivariana frente a las tesis de Carrera. Si a ello se añade el contexto y la confrontación general contra el *marxismo,* el *Culto a Bolívar* debe ser entonces visto como una *acción política* dirigida a subvertir el orden y la forma de legitimación del momento. De manera parecida a como Brice ataca a Marx, el *Culto a Bolívar* debió sufrir la misma crítica reaccionaria, pese a que los niveles y el objeto entre el Bolívar de Marx y el Bolívar marxiano de Carrera traten de cosas diversas aunque conexas. Sin embargo, lo que ha sido rechazado por la crítica fue para ese momento la interpretación socio-estructural, «revolucionaria», de Bolívar, se trataba para esa crítica de una manera especial de desconocimiento acerca del sentido histórico del concepto de libertad del propio Libertador. Pero, no obstante, en última instancia, el Libertador para el *Culto a Bolívar* y sus críticos siguió siendo el *tabernáculo-hermenéutico.*

Para ambas lecturas (la del *Culto a Bolívar* y la de sus detractores) es en el pensamiento de Bolívar y su interpretación *evennentielle* en donde ha de centrarse la confrontación. No se le ocurrió —ni podía ocurrírsele— a nadie para aquel entonces intentar plantearse si la lucha por Bolívar, como sinónimo de combate por la historia, dependía menos de la «adecuación» y «eficiencia» socio-política de lo que supuestamente eran sus ideas, como de la cuestión previa de saber si eran —y de qué modo eran— (si en verdad lo eran) sus *ideas y sus acciones.* Es decir, si los «textos» de Bolívar eran las ideas de Bolívar y no hipóstasis. En ambos lados de la disputa, tanto el *Culto a Bolívar* como la *crítica bolivariana* parecen haber coincidido en mantener una estrategia hermenéutica común: la de que los textos hablan por sí solos desde la literalidad de sus sentidos y desde allí afectan la realidad circun-

dante. Lo que significa que el «error o la herejía» del autor del *Culto a Bolívar* consistía en franca irreverencia, o en no haber leído otras cosas o de otro modo a Bolívar. Por su parte, la desacralización que trajo como resultado el *Culto a Bolívar* no fue extendida hasta el centro mismo del discurso de Bolívar y su intencionalidad, sino que se desvió hacia la consideración del uso y abuso en que su obra revolucionaria se vio sumida. Un hombre «exponencialmente» protagonista de *otra* clase, hubo de sufrir según esta perspectiva las consecuencias predeterminadas de su histórica (teleológica) limitación: la de llevar una revolución hasta el punto de inconclusión de sus propias contradicciones sociales. De allí entonces que el objetivo de profundizar, realizar la revolución, presuponga la sobrevivencia, a través de su superación, del culto al héroe, del mito como agente social, de retrodicción y predicción historicista. El hombre, Simón Bolívar, mantuano «progresista», activa el proceso y proyecto nacional que se expresa y difunde por intermedio de su pensamiento y supredeterminante base estructural. Lo que se hace, deshace, y queda trunco, es la lógica de la independencia en el proceso de realización de la libertad, a través del paso previo de una definitiva independencia. Y con esto alcanzamos un presupuesto fundamental que no ha cesado de informar la historiografía política venezolana especialmente a través de la historia: la aceptación del sentido vinculante que la emancipación le impuso y le sigue imponiendo a nuestra conciencia histórica.

La idea historiográfica fundamental que aquí subyace es la de presuponer la existencia objetiva —según esta predisposición hermenéutica— de que se dio el *hecho* emancipador. Por un salto lógico no extraño en semejante prejuicio, la existencia de la emancipación se transformó en la *esencia* y por ello en el valor de la historia misma. Solamente se suceden o cambian los accidentes y contenidos particulares, no así el principio esencialista constituido por la «forma» del cambio emancipador. Pero antes de que se elevare la emancipación a categoría cinético-historiográfica, *en los propios actores de la emancipación,* en tanto protagonistas y testigos de ese «ideal», *se produjo una intencionalidad comprehensiva fundadora de esa teoría del cambio histórico.* Los actores de la emancipación *percibieron discursivamente* la naturaleza de sus acciones de ese modo y, además, comprendieron que tal era el objetivo y sentido de su actuación. En otros términos su *pensamiento* expresado en su *habla* tuvo a su disposición un conjunto de convenciones lingüísticas destinadas a describir, a explicar, y a comprender su conducta de conformidad con ese objetivo semántico y hermenéutico. Desde entonces y superpuesto a esa manera de describir y comprender su propio presente, el proceso historiográfico subsiguiente continuó expresando la evaluación y el alcance de lo realizado histórico-políticamente en atención a los

mismos términos discursivos. Se sirvió para ello, de una hermenéutica inherente al propio discurso emancipador. De esta manera el *discurso «revolucionario» emancipador ha pasado a ser el guión argumental dramático de la lucha por la identidad esencial de la historia pasada y presente.* Surge aquí entonces una disyuntiva crucial.

La suposición de que todo pasado es inteligible por obra de una estructura esencial de lo acontecido en función de un *ordo naturalis* o *racional* hace inútil la búsqueda de una recuperación conceptual epocal. Si la naturaleza de las cosas se ofreciese inmanentemente nombrable por efecto apofántico de su delimitación y determinaciones inteligibles, fundado todo ello en una tensión entre *adecuación crítica y referencias fenoménicas,* haciéndose así posible su identificación, no habría ningún problema de recuperación de la historia de sentidos epocales divergentes. Por otra parte, la transferencia del proceso de identificación del presente y por ello del pasado a la pura subjetividad del lector-intérprete, haría innata la capacidad de nombrar y de identificar, acumulándose en el entendimiento o en la razón combinaciones lúdico-denominativas a-históricas. Sólo quizás el olvido del ejercicio, del imperio de una competencia lingüística explicaría, en ambos casos, la posibilidad de concebir la historia como en parte un proceso de recuperación de semánticas pretéritas. Porque lo cierto es que existe conciencia en nuestro presente acerca de la génesis de términos, del cambio de sentido de conceptos, v. g. el cambio de sentido de «liberal» y la aparición del «liberalismo». Pero, además, el cambio de sentido de los términos es en rigor un indicio del cambio más abstracto y significativo que ocurre a nivel del pensamiento mismo. En el interior de una conciencia lingüística determinada, e. g. la nuestra de venezolanos del presente, los términos se usan en y a través de proposiciones. Es entonces el cambio proposicional el que permite la instanciación de mutaciones semánticas y conceptuales. Y, al hacerlo, da pie para la reordenación de los conjuntos de proposiciones integradas que tipifican históricamente la vida y muerte político-lingüísticas de «doctrinas», «idiomas», «suposiciones», etc. Esos conjuntos discursivos se estructuran dentro del dominio universal del lenguaje y deriva de allí, quizá, su universalidad inmanente. Pero, y desde el punto de vista de las actividades de legitimación política que ellas permiten que sus usuarios efectúen, el sentido o sus sentidos epocales crean y recrean transformaciones dotadas de historicidad y efectividad políticas transitorias. Esto es, ciertos términos —con la salvedad universal mencionada— tienen valor interpretativo establecido circunstancial y circunscrito para conducir las batallas de la praxis política. Se inscriben y ordenan conforme a las maneras de su traducción, difusión y, en términos generales, aplicación histórica, logrando así ciertas facultades de

validez comprehensiva y, por ello, descriptivas y explicativas: quienes las usan actúan a través de ellas para llevar a cabo los proyectos que ellas simbolizan y realizan dentro del campo semántico de su historicidad.

Si, por ejemplo, entendemos que «el ardor» haya podido ser saludado y celebrado, como ocurre durante un momento de la vida de Simón Bolívar, es porque no solamente se trata —como podría tratarse hoy (y aún esto es moralmente discutible)— de una señal o signo de profundidad de convicciones, de intensidad de fe (republicana), sino por cuanto ser «ardoroso» o expresarse con «ardor» constituía una convención lingüística moral, por ello una regla de etiqueta retórico-política. Confrontando nuestra actitud presente frente al «ardor» en el discurso político podríamos consentir en que fuera de todo tiempo y espacio es prueba de sinceridad o fe. Pero esa prueba no es evidencia suficiente acerca del valor universal o intrínseco, ni siquiera instrumental, de la vehemencia como forma de expresar nuestras creencias políticas. Por el contrario, podría a lo sumo conducirnos a respetar la sinceridad del agente «ardoroso» o «ardiente», a reducirnos a ser tolerantes con las creencias ajenas del pasado. Pero existiría no menos claridad sobre la inconveniencia y hasta infructuosidad del ardor como modo de expresión de la argumentación política. En rigor, en sus justos límites contemporáneos «el ardor» parece ser atributo de la fuerza expresiva de las *creencias* y no un atributo propiamente racional-dialéctico. Parece haber sido diferente el uso de este «ardor» en el pasado emancipador.

Cuando el marqués de Wellesley felicita a Simón Bolívar por «el ardor con que defendía la causa de su país» (7), y el comentarista del episodio califica la expresión (que originalmente fue hecha en francés) como vehemente (8) estamos ante una interpetación y una traducción conceptuales. Estas operaciones intelectuales están asentadas sobre el supuesto acceso inmediato a la naturaleza atemporal de la acción allí ocurrida. El «ardor» de entonces, esto es el «ardor» de Simón Bolívar, se corresponde, para el observador-comentarista de hoy, con la vehemencia, expresiones universales de emotividad ligadas *par excellence* al dominio de las creencias.

Pero reparemos en el hecho de que las minutas de las reuniones celebradas entre el marqués de Wellesley, en representación de Su Majestad británica, y S. Bolívar, A. Bello y L. López Méndez, por la Junta Suprema de Caracas, se hicieron como un recuento de negociaciones llevadas a cabo en francés. Que el francés era la lengua «civilizada» del siglo XVIII, y que, ade-

(7) P. GRASES, *Obras*, vol. 4, Estudios Bolivarianos, Bolívar, «¿Diplomático atolondrado?», págs. 474 y sigs.

(8) *Ibíd.*, loc. cit.

más, existían una serie de conceptos (expresados en proposiciones) que daban a entender la existencia comunicacional de un «habla» político-moral históricamente vigente y efectiva. Esto quiere decir que la traducción conceptual debe descender más en su deseo de comprender y explicar el sentido de lo acontecido.

Por ejemplo, en la sesión del 16 de julio ocurren ciertos usos lingüísticos que merecerían la atención crítico-historiográfica. En lo referente a la peculiaridad de la separación de la provincia de Venezuela el marqués se interroga: «¿Había sido la resolución de Caracas dictada por *resentimientos accidentales?*» (9). La tentación de proseguir sin dilación a traducir ese *resentimiento* por sinónimos disponibles desde nuestro presente, v. g. decir por ello a causa de mezquindades, odios, rencillas, divergencias, diferencias, injusticias, amplía de manera considerable el espectro de posibilidades hermenéuticas. No obstante, nada impide admitir que esa pregunta juega un papel heurístico significativo en la trama de la argumentación que sostuvo la intencionalidad histórica de su sentido. La comprensión de la pregunta aumenta en la medida en que se ubique el sentido y, por consiguiente, el puesto hermenéutico que ese concepto de *resentimiento accidental* ocupaba en el contexto y en el discurso (la semántica) que históricamente lo posibilitaba. Supóngase que se tuviese como probable el sentido que se encuentra en la parte II, sección I, de la *Teoría de los sentimientos morales,* de Adam Smith. Que el *resentimiento accidental* fuere un «sentimiento que nos incita a castigar a nuestros semejantes y que se halla relacionado con otro sentimiento asociado y que nos mueve a recompensas:

> «The sentiment which most immediately and directly prompts us to reward, is gratitude; that which most immediately and directly prompts us to punish, is resentment» (10).

Que tal fuere el caso nuevamente puede ser leído acríticamente desde nuestro presente. Pero ya ante *una teoría de los sentimientos morales,* para 1810 bastante difundida, se haría necesario centrar la cuestión de la explicación sobre las bases del discurso sentimental-político que tal concepto reclama. De esta manera unido el concepto de resentimiento al de «simpatía», «benevolencia», «urbanidad», «estimación», etc., se hace más que probable la existencia lingüística de una «manera» establecida de comunicarse, y por consiguiente de pensar, esto es de un discurso moral establecido. Una mane-

(9) P. Grases, *op. cit.*

(10) *The Theory of Moral Sentiments,* Oxford, D. D. Raphael and S. L. Macfie, Oxford, 1976, pág. 68.

ra de hablar hoy ya tan desusada, que fuera de sus naufragios lexicográficos puede no tener nada más que ofrecer para la comprensión adecuada del intercambio que una sugerencia, apenas sinonímica, inmediata y anacrónica.

Se puede argumentar, por supuesto, que esto nos aleja demasiado del sentido general de lo dicho, lo cual es y no es cierto. Los esfuerzos de traducción anacrónica y sinonímica se acercan o se alejan un tanto aleatoriamente del sentido ausente; quizás en la averiguación de esa distancia se encuentre la razón de ser de la operatividad histórica latente, aún yacente, como legado semántico ilustrado dependiente aún hoy de la universalidad del lenguaje. Pero esa cercanía anacrónica de la traducción desapercibida puede ser tan prejuiciada como para pasar por alto su importancia específica dentro del cuerpo hermenéutico que sostiene la historicidad de la argumentación, trama y discurso o pensamiento que la posibilitaron.

Lo que se sugiere entonces es la necesidad de recuperar el sentido perdido, su puesto en su discurso y, de esa manera lograr aprehender la comprensión de la actividad comunicacional gestada en el pasado. El «ardor» mostrado por Bolívar y que hizo que el marqués sonriera «haciendo un cumplimiento al Comisionado por el ardor» (11) muestra la relación conceptual con al menos una —muy difundida— *teoría «sentimental» de la justicia.* No otro semánticamente, es el sentido usado por A. Smith, quien al comentar los principios constitutivos de la *Natural Jurisprudence* comprende el *resentimiento* como la consecuencia sentimental de los agraviados por la injusticia ajena (12). Al hacerlo dentro del contexto hermenéutico de un *discurso ético sentimental,* el sentido conceptual es uno muy alejado, por ejemplo, de las referencias constantes a una terminología y explicaciones socio-estructurales. La simple traducción entonces entre pasado y presente no necesariamente aclara; parece ser, por el contrario, el camino más apto para generar equívocos y, en cualquier caso, para cerrar arbitrariamente la posibilidad de comprender históricamente.

Pero por ser un problema de comprensión histórica es también esa operación recuperadora un problema de *explicación.* Si Wellesley buscaba indagar *las causas de la causa de la Junta Suprema de Caracas,* lo cual equivalía a averiguar si la acción obedecía a un «resentimiento accidental», la traducción conceptual debe vacilar antes de proceder (sobre la evidencia de lo que hoy conocemos) a dar por sentado esta suposición: que Wellesley pensaba que Bolívar simplemente transmitía quejas referentes a la conducta de los gobernantes de turno sin cuestionar la *lealtad* de la provincia a su Rey.

---

(11) P. GRASES, *op. cit.,* pág. 468.
(12) A. SMITH, *op. cit.,* pág. 389.

Lo que importa más saber es qué contaba para Wellesley y para Bolívar como *un estado de resentimiento accidental* y, sobre tal base comprehensiva, qué causas median en la generación de tal estado anímico y por ello —para ese entonces— moral. La independencia buscada como acción puede ser traducida por vía de una mecánica interpretativa universal que alegue el hábito comunicacional acumulado, la existencia de intereses económicos propios, etc., pero estas «interpretaciones», que pretenden actuar como «causas», desconocen la propia manera de construir las descripciones que tenían a su alcance aquellos *patriotas.* Y este desconocimiento no garantiza que estamos explicando históricamente nada, o al menos algo tan decisivo como la acción ideada, deliberada y prácticamente ejecutada por sus propios actores. Lo que se busca es el *código lingüístico* que por intermedio de sus convenciones descriptivas atribuyó y construyó determinados sentidos como «razones-causas» y, por su intermedio, posibilitó las acciones de independencia. Esta orientación metodológica historiográfica conduce la indagación hacia el análisis de los supuestos intelectuales del pensamiento político de Simón Bolívar. Es decir, transfiere el nivel de análisis de una «explicación ideal universal» hacia la particular reconstrucción del contexto intelectual que hizo posible que el propio individuo que fue Simón Bolívar se pensase a sí mismo y, conforme a esa histórica totalidad lingüístico universal, se decidiese a actuar de conformidad o en disonancia con sus sentidos y usos lingüísticos constitutivos. Y todo ello con el fin de mostrar cómo los errores interpretativos de la historiografía «idealista» comentada dependen de manera directa de la propia historicidad comprehensiva de Simón Bolívar, el Libertador.

Hablar del pensamiento de un individuo no va sin dificultad, si por ello no se entiende la aprehensión de sus incidentales ocurrencias, lo cual por lo demás es prácticamente imposible. La tarea de pensar el pensamiento de un individuo pasa en principio por diversas medidas previas. Por de pronto implica reflexionar sobre el lenguaje y el «decir» que éste alberga. De allí que se haga forzoso extender el ámbito del «decir» hasta incluir la hermenéutica que le es propia a éste como parte de la competencia para usarlo que, de manera objetiva y legada, posee el individuo (13).

---

(13) M. HEIDEGGER, «Über den Humanismus», en *Lettre sur l'humanisme,* ed. de R. Munier, París, 1964, págs. 164-165: «So ist das denken ein Tun. Aber ein Tun, das zugleich alle Praxis übertrifft. Das denken durchragt das Handeln und Herstellen nicht durch die Grösse eines Leistens und nicht durch die Folgen eines Wirkens, sondern durch das Geringe seines enfolglosen Vollnriges. Das Denken bringt namlich in seine Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache.» Aunque aquí la perspectiva no es metodológica, sino fundamental, se sitúa la forma en que el pensar «produce» a través de su decir la palabra.

El individuo que piensa es, en este sentido, el soporte del «decir» del pensamiento en un momento dado de su hisotria: es este sentido una biografía intelectual. Y ésta sólo es inteligible en la medida en que se recuperen las condiciones ambientales de la semántica y retórica de su «decir».

Pero además de esa tarea prioritaria y más fundamental, busco encontrar los supuestos intelectuales de esa biografía intelectual que han predispuesto la comprensión de nuestra historia política hacia la adopción de un historicismo como el descrito. Pero apenas formulada la tarea, la dificultad de la misma pone límites inmediatos a mi aspiración. No se puede *in abstracto* proceder a deducir especulativamente esa suposición. No se trata de una mera posibilidad especulativa. La intención es histórica y por ello metodológica. Y si es ésa la intención mal puede obviarse el hecho de que una condición necesaria para ese resultado apenas si ha sido históricamente tocado, a saber: el de la formación intelectual de Simón Bolívar. No obstante, el resultado palpable y vigente del historicismo político puede encontrar coincidencias con algunos de los elementos intelectuales de esa formación que hoy se encuentran a mi disposición. Tal coincidencia sugiere la necesidad heurística de establecer una correspondencia entre alguno de los elementos constitutivos del credo historicista y la interpretación de algunas «influencias» intelectuales de Bolívar. He aquí los siguientes elementos destinados a ese fin: 1) el concepto y sentido de historia; 2) la concepción de la acción política dentro de esa concepción de la historia.

1) *El concepto y sentido de historia: agonía en aras de la civilización*

Que el siglo de las «luces» fuese percibido como un momento especial de la historia de la humanidad es hoy un lugar común. Durante buena parte del siglo XVIII mismo, tanto en Europa como en Venezuela la peculiaridad del momento no dejaba de suscitar una conciencia singular.

Voltaire, uno de sus protagonistas filosóficos más renombrados, favorita lectura del Libertador, concibió una manera de historiar nueva. Su actitud historiográfica permitió acuñar el término de *filosofía de la historia* y construyó una historia «crítica», elaborada, no obstante, desde la subjetiva confianza de su siglo, racionalidad y «genio», en haber alcanzado la «perfección» de los tiempos. Desde ese momento y antes de que el historicismo alemán tematizara el concepto de «individualidad» —según Meinecke—, Voltaire traza el sentido *perfectible* y «*progresista*» de la historia como escenario dramático donde concurren, agónicamente, razón y sinrazón en el proceso de su imitación civilizatoria. Por supuesto, Francia e Inglaterra brillan como los polos de referencia de perfección alcanzable y trazan y retrazan las posibilidades

genéticas de la mecánica marcha de la historia ahora abierta a la variación de culturas distantes, por ejemplo, América, Japón, China.

Adam Smith, muy atento a la fuerza de «luces» semejantes, si no idénticas, concurre en parte a exaltar ese mismo sentido de una historia que ya encontraba curso, sentido y modelación definitivos. En su carta dirigida a la recién creada *Edinburgh Review*, no vacila en reproducir esta cita de Voltaire alabando las ventajas intelectuales de la «sociedad de sabios enciclopedistas»:

> «Enfin le siècle passé a mis celui ou nous sommes en état de rassembler en un corps, et de transmettre a la postérité le dépôt de toutes les sciences et de tous les arts, tous poussés aussi loin que l'industrie humaine a pu aller; et c'est a quoi travaille aujourd'hui une société de savants, remplis d'esprit et des lumières. Cet ouvrage immense et immortel semble accuser la briévete de la vie des hommes» (14).

El objeto de la admiración mutua era el intento de D'Alambert por sistematizar el estado y conexión del conocimiento de las diferentes «artes» y «ciencias». Pero el objeto específico de Smith era el de inducir a los organizadores de la *Edinburgh Review* a ampliar sus planes para incorporar a Escocia al logro de una reputación en el mundo ilustrado (15). Y como esto pasaba por una evaluación somera del «teatro universal» de las naciones, Smith —conjuntamente en esto con Voltaire— podía sin vacilación proponerle a sus lectores esta convicción inequívoca:

> «For tho' learning is cultivated in some degree in almost every part of Europe, it is in France and England only that it is cultivated with such success on reputation as to excite the attention of foreign nations... Imagination, genius and invention, seem to be the talents of the English; taste, judgment, propriety and order, of the French» (16).

Se puede discutir acerca de si el sentido de la «filosofía de la historia» de Voltaire difiere del concepto de «historia» de Smith. Se puede dudar si se trata de un arquetipo que crece y se desarrolla dentro de lo que epocalmente

(14) A. SMITH: «Essays on Philosophical Subjects», en *Letter to the «Edinburgh Review»*, Oxford, Ed. W.P.D. Wightman, J. C. Bryce & I. S. Ross, 1980, pág. 249.

(15) A. SMITH: *Ob. cit.*, pág. 243.

(16) *Ibídem.*

se denominó «historia conjetural». Lo importante es, para nuestros efectos, que la conciencia historiográfica de esas dos naciones historiadas descansaba en la conciencia histórica de sus propias realizaciones. Y que, desde ese sitial, constituían unos «ideales» para el pensamiento y la acción política de naciones extrañas y, sobre todo, para colonias que aspiraban a ser naciones.

El ejemplo del Precursor es, en este sentido, elocuente.

Miranda le escribe a Pitt, el 5 de marzo de 1790, en los siguientes términos:

> «Si se considera la analogia de caracter que hai entre estas dos naciones, y los efectos inmediatos que es necesario produzca la Libertad, y el buen govierno, dando una instrucción general á la Masa de la Nación, que expela progresivamente las preocupaciones religiosas en que están imbuidos aquellos pueblos, por otra parte honrados, hospitables y generosos, no se debe dudar que formarán en breve una nación respectable, ilustre, y digna de ser el aliado intimo de la potencia mas sabia y mas celebre de la tierra» (17).

Desde esa *comprensión ilustrada de la historia,* no por ello necesariamente circunscrita a nuestros criollos, se traza una dimensión histórica y un destino como *proyecto.* Y ese destino se hace intelectualmente comprensible para sus actores como *problema ético-político y étnico.*

En su afán por dividirse las «luces» del mundo civilizado, el discurso político-moral ilustrado constantemente recurre a la «antropología» como contexto para descifrar *espíritus* o *genios nacionales.* Casi universal es la visión, en este sentido, del *Caribe* como arquetipo primitivo, y no menos característico y bárbaro, aunque más mitigada la visión, es el puesto antropológico otorgado en este sentido a España.

El Caribe es punto de referencia obligada en materia de filosofía moral. Smith reproduce un conocido pasaje de Rousseau donde éste habla del Caribe como aquel «sauvage indolent» que tiene la suerte de no tener «reputación» ni «poder», «qui vit en lui meme» (18). La cita de Smith tiende a presentar el intercambio intelectual que posibilitó la tematización ilustrada, por franceses e ingleses, del problema de la desigualdad humana. Rousseau, a través de Mandeville, revive en el Continente lo que la filosofía *ético-sentimental* ya había trazado en el idioma inglés con «*admirables*» acentos.

El «*genio*» inglés, el «*genio*» francés, «*L'esprit des nations*» son catego-

(17) *Archivo del General Miranda,* vol. XIV, Negociaciones, 1710-1810, Caracas, página 116.

(18) A. SMITH: «Essays on Philosophical Subjects», *op. cit.*.

rías étnicas, raciales, estéticas y políticas. E. Kant, a finales del XVIII, puede disertar sobre cada una de esas piezas conceptuales del siglo. Al llegar al español dice:

> «El español, nacido de la mezcla de sangre europea y caribe (mora), muestra en su comportamiento privado y público una cierta solemnidad, y aun ante los grandes a los cuales se halla sometido por ley, el campesino manifiesta conciencia de su dignidad. La grandezza *(sic)* de los españoles y la grandilocuencia que se encuentra hasta en su conversación indican un noble orgullo nacional...» (19).

Pero luego, al trazar el balance negativo de la raza, agrega:

> «He aquí lo malo: el español no aprende nada de los extranjeros, no viaja para poder conocer a otro pueblo; tiene, en las creencias, siglo de atraso, reticente a toda reforma, es orgulloso de no tener que trabajar; su espíritu es de humor romántico, y como lo muestran las corridas de toros, es cruel (como muestran los antiguos autos de fe), y ese gusto prueba que su origen está en parte fuera de Europa» (20).

Variados y diversos son estos textos, no todos ellos coherentes y sin duda insertables en contextos intelectuales específicos. Pero la variedad textual y contextual prueba la existencia de una tematización idiomático-filosófica eminentemente ilustrada. Poco importa ahora evaluar —ética y socialmente— si tales prejuicios poseen o no fundamento biológico o antropológico. Lo decisivo es que *discursivamente* delimitan un modo de pensar un conjunto de tópicos insertos dentro de una hermenéutica ético-política específica. Y, lo que es históricamente más significativo, es que esa corriente filosófica moral, activada por Rousseau según Smith, es decir, una línea indecisa que va de Hobbes hasta F. Hutchison, pasando por Locke, Mandeville, Shaftesbury, Butler, Clark, alcanza hacer central el problema de la *igualdad humana* dentro del problema general de la «historia» del progreso de las artes y las ciencias, esto es, de las *luces.*

Desde esta perspectiva eminentemente ilustrada, ya sellada en una esquematización de perfectibilidad de la historia, se encuentra lo que A. Mijares, desde otra perspectiva y con otros fines, determinó como la «ideología de la

(19) E. KANT: *Anthropologie du point de vue Pragmatique,* trad. de M. Foucault, París, 1964, págs. 157-158.

(20) E. KANT: *Op. cit.*

independencia». Conviene reparar además que la construcción historiográfica que hace Mijares para hablar de esa ideología presupone la referencia a Simón Rodríguez. Es en la «lengua» de este último donde emerge enfatizada la noción de «proyecto». He aquí las palabras de Mijares:

> «Pues bien: este proyecto (en cursivas), que debía ser núcleo moral e intelectual de la emancipación, ese conjunto de ideales y de propósitos dirigidos hacia los progresos de la sociedad, es lo que yo llamo ideología de la Revolución emancipadora. Es lo esencial, y es, sobre todo, la manera de ver la emancipación lanzada hacia el futuro; vuelvo a decir: como comienzo de un devenir que obligaba desde entonces a los libertadores y nos obliga a nosotros todavía» (21).

Pero esta forma de tematizar y de esquematizar la comprensión epocal de la historia, como proyecto o acción política, se fijó históricamente a través de la «vida» de Simón Bolívar de manera decisiva a una parte fundamental de esa línea de filosofía moral, cuyas directrices patéticas Rousseau condensa y exagera. El buen mundo de la «moral» y de las «luces» que habrá de animar nuestro proyecto de «bildung» o formación cultural (22) se aferra a la *fuerza valorativa de las pasiones y al subserviente oficio de la razón.*

Concebido nuestro proyecto nacional como uno de destinación libertaria, percibida discursivamente nuestra historia como tarea de «hacer una nación», los «resortes morales» de esa acción, de esa historia, habrían de ser, ilustrada y consecuentemente, nuestras pasiones. El destino histórico de un Libertador, de todo patriota, habría de ser inmolarse pasional y sublimemente en el altar de la patria. Enamorarse —ardorosamente— de la «hechura de nación». La conjugación de neoplatonismo, esteticismo, retórica elocuente y patetismo moral cierran el círculo hermenéutico de la historia político-discursiva aún no escrita de la manera en que esta nación aspiró «artificialmente» a conquistarse un puesto en las luces civilizadas, en contraposición inicial con un pensamiento basado en el predominio de un Aristóteles Colonial (23).

Esta última contraposición es importante tenerla presente para ratificar el alcance de las disidencias discursivas sobre la historia política. Del contexto aristotélico general se desprenden corrientes teológicas de suyo significativas:

---

(21) A. MIJARES: «Ideología de la Revolución emancipadora», en *Historia de la cultura en Venezuela*, UCV, Caracas, 1955, pág. 112.

(22) G. H. GADAMER: *Truth and Method*, trad. inglesa, Londres, 1975, págs. 10 y siguientes.

(23) Esta expresión la forjamos para caracterizar, de manera análoga a como hay hay un Aristóteles latino, el específico estagirismo colonial.

del scotismo, voluntarismo, «tomismo», etc. Pero para estas corrientes el pensamiento de la *lealtad* y de la *paz* pasa de algún modo por una concepción del «ser» ordenada y comparativa. Por más modernización borbónica que se vea en nuestra Colonia, a través de los esfuerzos ilustrados de españoles como Feijoo, Campomanes, etc., nuestra Colonia vive intelectualmente su concepción de la paz y de la política como economía. El reino es un «hogar», sus fieles súbditos son sus vasallos y el orden del reino es la tarea de distribuir y administrar unas justicias sobre una ontología sustentante: un orden del ser.

Frente a esa ontología, que pudo tener y tuvo sus críticos dentro de la vida intelectual de la misma colonia, la historia política de la modernidad se irguió mediante la adopción de un pensamiento contrario. No en vano, por ejemplo, William Burke puede escribir en su dedicatoria a su contribución el 25 de junio de 1811 palabras como las que siguen:

> «*A los patriotas de Caracas.*
>
> »Ciudadanos.
>
> »A vosotros, que con la gloriosa obra del siempre memorable 19 de abril de 1810 abristeis el camino al *lenguaje de la libertad y de la verdad,* es debida la dedicación de las siguientes páginas...» (24).

El lenguaje de la *fidelidad y de la lealtad* no vislumbraba los «*sucesos*» que acontecían más que como «infecciones» o «heregías». Ese lenguaje de la libertad incorporaba discursos falaces y contrarios a la razón.

Con la historia de esa confrontación parece haber incorporado definitivamente el «idealismo» de la libertad como sentido de la historia política. Coinciden en esto los actores de aquel drama pasional con los historiadores encargados de hacernos hoy la historia del historicismo de aquel proyecto. Desde un comienzo el lenguaje de la libertad y su metafórico camino ha sido el llevarnos hacia el «subliminal» mundo de una «civilización» siempre inalcanzable: el progreso nacional. Una vez impresa la voz gloriosa de la gesta, el texto emancipador (el textualismo) derrama su dulzura semántica para la eternidad a través de su *ejemplaridad.* Esta conciencia histórico-historiográfica se ilustra en uno de los historiadores que más ha contribuido por hacer posible nuestra historia patria:

> «Las ideas hechas acción las vemos en los gestos humanos. En la historia perduran los actos heroicos y los de mayor trascendencia en

(24) P. Grases: *Historia de la cultura en Venezuela.* La imprenta y la cultura en la I República, págs. 171-172.

la evolución de la Humanidad. En los impresos hallamos una forma distinta de la manifestación de la vida. Ahí permanecen, estáticos, sin el dinamismo dramático de los sucesos históricos más estridentes. Esperan que la atención humana se concentre en ellos, para que se reconstruya la fuerza de una idea o se saque la hermosura de un concepto, a veces tan potentes y decisivos en el rumbo de los acontecimientos, como los hechos más celebrados. De ahí su ejemplaridad y de ahí su valor de faceta indispensable para desentrañar la significación de un período, de un pueblo o de una alma excepcional. Piénsese lo que ha valido y lo que vale el Quijote (en cursivas) para los pueblos hispánicos, o piénsese en lo que significa para el mundo la constitución política de los Estados Unidos» (25).

De esto inferimos que las ideas se «ven» o «contemplan» en o a través de los hechos. Que ellas son atemporales, que, en tal calidad, animan y sostienen el sentido de los acontecimientos y que dimanan fuerza y hermosura. Y desde ese tribunal de eternidad son *«ejemplares»* para la historia. Si a esto se añade que ese fue, en parte precisamente, el credo emancipador, se puede comprender entonces cómo el historicismo político bolivariano haga coincidir a todos, protagonistas, historiadores pasados y presentes sobre la conciencia historiográfica de S. Bolívar. He aquí sus palabras sobre la historia con ocasión de la obra de Restrepo:

> «Sea lo que fuera, no nos hallamos más en los tiempos en que la historia de las naciones era escrita por un historiógrafo privilegiado; y que a lo que decía se le daba fé, sin examen: a los pueblos sólo pertenece /ahora/ escribir su (/sus/) [historia] /anales/ y jusgar *(sic)* sus grandes hombres. Venga pues sobre mi el juicio [de] /del/ pueblo colombiano; el que quiero, el que apreciaré, el que [creeré] /hará mi gloria/, y no el juicio de mi Ministro del Interior» (26).

Animada la construcción de Colombia por las *«ideas sublimes»* de *Patria* y *Libertad,* la imparcialidad de la razón histórica absolverá siempre la conciencia elevada atestiguada en hazaña y, sobre todo, en sacrificio. He allí cerrado el circulo del historicismo político bolivariano y su concepción de la «idea de historia» a la manera ilustrada. Tal fue el afán y la agonía de su *protagon* principal.

---

(25) P. GRASES: *Op cit.,* págs. 161-162.

(26) *Diario de Bucaramanga,* Ed. Monseñor M. E. Navarro, Caracas, 1935, pág. 345.

2) *El concepto de acción política y la teoría de la revolución*

La pasión por la Libertad genera la obsesión por la acción. El culto de la acción política como proyecto mesiánico dota a la actividad política revolucionaria-liberal de un sentido religioso. En tal virtud sostiene el sentido de la historia política y hace de esa actividad un ejercicio de responsabilidad fundamental. Colocados históricamente, por ejemplo, a finales del siglo XVIII, con dos revoluciones gestadas, esta palabra no era, ni para criollos ni para españoles-peninsulares, un vocablo lejano, semánticamente inocuo. El problema central sobre el cual giraba la concepción realista de la *lealtad* era la permanencia de la religión y a través de ella la preservación de los derechos de una —cualquiera— monarquía. Para romper con las convicciones monárquicas, el liberalismo republicano tenía que esforzarse por ser y no ser religioso. Es entonces de esa manera en que la pregunta por la República, durante el período fundacional de nuestro primer intento revolucionario, se concibió como una pregunta religiosa. Desde entonces, y pese al olvido y relegamiento posterior que tuvo esta cuestión, nuestra conciencia emancipadora se apercibe de sus supuestos praxeológicos *desde el dominio teológico-religioso.* Formulado como problema hermenéutico, el *Patriotismo de Nirgua* resume la cuestión: ¿cómo ser cristiano y republicano? (27).

Dentro de este orden de ideas y creencias, Rousseau ofrece una fuente de pensamiento a la vez original y conservadora. Su patetismo endosa el sentimentalismo ético-político generalizado en materia de republicanismo. Pero, además, el celo patriótico descubre, dentro de ese mismo patetismo, un cometido racional «sublime»: la redención de la naturaleza humana mediante la arquitectura política voluntariamente realizable.

La estrategia interpretativa y legitimante de esta redención presupone unir, en la voluntad del actor político, la marcha de la inocencia original en el proceso histórico de su advenimiento total y moral. El hombre original inocente puede y debe instituir, de una vez por todas, un cambio cualitativo a través de la política. Debe y puede recuperarse en sí mismo dentro de la creación de la organización de la sociedad, esto es, primero en la República, luego dentro del Estado. Veamos lo que pudo haber interpretado un aspirante a Libertador cuando, antes o después de una derrota política o de una victoria política, sueña con establecer una República. Piénsese que el individuo Simón Bolívar se pudiese haber pensado a sí mismo ante el sentido de este proyecto de Rousseau:

(27) J. G. Roscio, véase en P. Grases: *Obras,* vol. 5, págs. 25 y sigs.

> «Celui qui ose entreprende d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine; de transformer chaque individu, qui par lui même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu recoive en quelque sorte sa vie et son être; d'alterer la constitution de l'homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale a l'existence physique et indépendente que nous avons tous reçue de la nature» (28).

Ahora interprétese el ideal de Colombia, desde sus remotos orígenes de la idea de Colombeia en la incaica e ilustrada mente de Miranda hasta el amor delirante que sobrecogió al Libertador en Angostura. La idea de la acción política resultante es una frecuentemente conocida en nuestro país y en nuestro continente: *patria o muerte.* La acción es y ha de ser revolucionaria dentro de esta escatología política.

El protagonista político de ese objetivo revolucionario obedece el sentido de su misión moral tanto en la guerra como en la paz. En ambos escenarios, la *religiosidad* de su misión revolucionaria sostiene su esfuerzo por alcanzar la «*gloria de la virtud*». El moralismo sentimental dota al actor de una intensidad a la medida de su afán. Y al final de los tiempos históricos, triunfante la libertad en armas, a la hora de enfrentarse al diseño de los «principios organizativos», la acción revolucionaria busca establecer *una religión que no divida,* que preserve la integridad del cambio gestado por la fuerza militar como independencia. Esta nueva conciencia de la tarea revolucionaria, esto es, como un momento arquitectónico y «cívicamente» intencionado, *debe transformar al Libertador en Legislador* (29). El hombre de acción accede a través de la «gloria» de su espada al rango convencionalmente dieciochesco de Legislador, es decir, de filósofo. Y de filósofo de la «historia nueva» a «teórico» institucional de la Revolución.

Prescindiendo ahora del objetivo absoluto y «moral» que se encuentra en el proceso de institucionalizar la voluntad general, el *sentido último* del esfuerzo político ya ha sido alcanzado. La política ha logrado hacerse de la fuerza existencial de la marcha histórica de la Libertad como Independencia. Nada puede competir en intensidad y fuerza subliminal con las tareas agonísticas del Libertador y del Legislador; nadie ni nada puede reemplazar la grandeza estética y ética que ha cobrado la política a través de la revolución pro-

---

(28) J. J. ROUSSEAU: *Du Contrat Social,* libro II, cap. VII, París, 1966, pág. 77.

(29) Sobre el carácter convencional del papel del legislador, véase CARL J. FRIEDRICH: «Law and Dictatorship in the Contrat Social», en *Rousseau et la Philosophie Politique,* P.U.F., París, 1965, pág. 84.

puesta. La religión cristiana, la de los ministros del culto, ha encontrado un rival de la misma dimensión: el protagonista de la libertad. La política se ha hecho moral y religiosa.

Esta tensión entre religión y política fue constitutiva de los avatares de la primera República. Los primeros revolucionarios encontraron que tenían que oponerse no solamente a la fidelidad hacia un monarca, sino también a la existencia de una concepción de la política como actividad económica y corporativa. El *orden* y el *buen gobierno* eran tareas secundarias, existencialmente hablando, comparadas con la dimensión antropológica de la religión. Discursivamente se hacía inevitable no solamente enfrentarse, sino, sobre todo, hacer de la política una actividad religiosa. Para esto habría de ser forzoso un vaciado de convicciones o una transferencia existencial entre religión y política. Cristianizar el ateísmo político expurgando de sus supuestos sus reflexiones antirreligiosas y logrando enaltecer religiosamente la actividad política misma. Para esto, la «*Libertad*» y el «*Patriotismo*» proporcionaban, a través de la Independencia, dos contextos intelectuales en donde se podía vivir con toda la pasión y absolutividad que reclamaban por igual el catolicismo y el republicanismo, todo ello desde el horizonte de sentido del discurso ético-político ilustrado (30).

Un resultado consecuente con esta tensión de objetivos semánticos, hermenéuticos, fue sacralizar pasado reciente y futuro de la acción revolucionaria y sus objetivos morales. Atribuyendo el flagelo de la división al cristianismo, Rousseau enjuicia y enaltece la *Unión* como propósito esencial de su religión civil:

> «Ce fut dans ces circonstances que Jesus vint établir sur la terre un royaume spirituel ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'Etat cessa d'être un, et acusa les division intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens... (31). Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme *sentiments* de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne a les croire, il peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas; el peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincérement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie a son devoir. Que si quel-

(30) La expresión horizonte de sentido viene de P. RICOEUR: *Le Conflit des Interprétations*, París, 1968, pág. 13.

(31) ROUSSEAU: *Op. cit.*, libro IV, pág. 172.

qu'un après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne le croyant pas, qu'il soit puni de mort!, il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois» (32).

La revolución por la Libertad, la Independencia, se presenta entonces desde esta perspectiva como una tarea teológica. La religión civil de Rousseau, nuestra obsesión con el amor por las leyes, la adoración por el Libertador, su culto, se mueven dentro del marco de una fenomenología religioso-política de herencia ilustrada. La teología política que expresa la filosofía política de Rousseau ha encontrado en S. Bolívar una sobredeterminación adicional. Guardando algunas distancias, he aquí una conclusión que, sin mayores reformulaciones, podríamos aceptar como constitutiva de lo que hemos llamado, y ahora desde uno de los propios supuestos intelectuales de S. Bolívar, el historicismo político bolivariano.

«En conclusión, on peut, je crois, affirmer que dans le système rousseauiste la politique se présente comme une véritable contrefaction de la religion, a laquelle elle finit par se substituer presque intégralement. Rousseau est arrivé a ce résultat précisément parce qu'il est parti du principe que le salut non seulement politique et temporel mais aussi moral et spirituel de l'homme dépend intégralement de la société et de son type de structure, et non pas d'initiative personnelle de l'homme. Par cette voie, la religion se réduit a une pure religion de la société, si ce n'est carrément de la patrie, aboutissant ainsi a sa complète dissolution. En effet, la morale, conçue comme essentiellement sociale (la morale des «devoirs» - «envers autri»), tombe entièrement sous l'empire de la volonté générale et donc de la société (33).

CONCLUSION

En el número 140, del 1 de febrero de 1811, de la *Gaceta de Caracas* aparece el siguiente Aviso:

«Se abre suscripción a la reimpresión de la traducción castellana del *Contrato Social* (en cursivas), o principios de derecho político. Se recibirá en la tienda de don Francisco Martínez Pérez, frente a

(32) *Op. cit.*, loc. cit., pág. 179r.

(33) S. COTTA: «Théorie Religieuse et Théorie Politique», en *Rousseau et la Philosophie Politique*, págs. 84-85.

las puertas traviesas de la Catedral (...). El mérito de esta obra, de cuya utilidad nos privaba la opresión que hemos sacudido, es bien conocido de todos los que han podido leerla en su original; en este concepto esperan los Editores que sus conciudadanos no mirarán con indiferencia este proyecto de pública utilidad, en inteligencia de que de la prontitud de la suscripción depende la publicación de la obra» (34).

Por su parte, el Libertador, en la cláusula 7.ª de su testamento, dice:

> «Es mi voluntad que las dos obras que me regaló mi amigo el señor Wilson, y que pertenecieron antes a la Biblioteca de Napoleón, tituladas *El contrato social,* de Rousseau, y *El arte militar de Montecucculi,* se entreguen a la Universidad de Caracas» (35).

Pese a la presentación anterior, no pretendo afirmar categóricamente que el legado de Bolívar consiste en una reducción de su pensamiento al *Contrato* de Rousseau ni a una versión «experimental» del arte de la guerra. Sin embargo, no cabe duda que el historicismo político bolivariano presenta una convergencia sustancial con una interpretación «voluntarista» y «progresista» de Rousseau. Además, dada la religiosidad imperante en la comprensión de la causa de la Libertad como Indepedencia, el sacrificio real en sangre y guerra, la presentación de esa ofrenda a una universidad —como llegó a ser la Universidad de Caracas—, ofrece algo más que material para una metáfora literaria. El historicismo político bolivariano, en su doble vertiente historiográfica (crítica y hagiográfica) e histórica (por mediación del pensamiento de Simón Bolívar), esto es, como «proyecto nacional», posee una relación hermenéutica con el contractualismo moralista de Rousseau. Desde este punto de vista, limitado es cierto, quiero proponer que ha sido ético-políticamente pernicioso y filosóficamente criticable.

En efecto, el legado institucional bolivariano no solamente ha sido institucionalmente precario, sino también manifiestamente impracticable desde el punto de vista moral. La historia de nuestras Repúblicas ha oscilado, como es sabido, entre dos extremos igualmente desechables: el militarismo cautelar y el idealismo democrático.

Ese mismo Simón Rodríguez, que pudo contribuir para que A. Mijares forjase heurísticamente su idea del «proyecto ideológico» de la Independen-

(34) P. GRASES: «Traducciones de interés político», en *Obras,* vol. I, pág. 141.

(35) *Escritos del Libertador,* III, documentos particulares, II, núm. 379, Caracas, 1977, pág. 287.

cia, sostuvo, para tristeza del propio Libertador, la siguiente defensa (bien intencionada, sin duda) del significado político de las armas:

> «La Independencia de América se debe a las Armas (. .) con ellas se ha de sostener: los que no han podido tomarlas han trabajado bajo su protección o vivido a su sombra —debe, pues, reconocerse el Patriotismo activo por el Uniforme y buscar alrededor del cuerpo militar los verdaderos amigos de la causa social—. ¿Quién tendrá más derechos a la confianza del Pueblo que los que abrazaron su causa...?, ¿que los que le dieron la idea de un bien que no conocía? Los militares han transformado una Colonia en Nación y llaman a consejo para construir la Nación en República... y no pretenden, por ello, vincular honores en sus familias, sino dejar una honrosa memoria de sus nombres a la posteridad americana» (36).

¿Qué República latinoamericana no conoce el sentido real del ejercicio de esa misión por parte del militarismo? Parte de ese desenlace debe medirse entonces como algo más que una falla humana ante la palabra de los héroes. Se trata de pensar que discursivamente nuestro pensamiento político ha seguido vinculado a una parte de la razón política Ilustrada y que tal vinculación es y ha sido ético-políticamente infructuosa. No solamente hace del *utopismo* el ilusorio antídoto de la *fuerza militar,* sino que disuelve el poder de la razón dentro del predominio de un «sentido moral» demasiado exigente y paradójicamente permisivo. Sobre el celo patriótico de la Independencia, nuestros nacionalismos independientes han cultivado una retórica de la pasión política que amenaza con conjugar la corrupción de las voluntades particulares con la fuerza profética o militar de una voluntad general siempre inalcanzable.

En conclusión, el error filosófico-político fundamental del historicismo político bolivariano consiste en haber aplazado *sine die* el ejercicio de la razón y el haber histórica e historiográficamente convertido al patriotismo y a Simón Bolívar en una falsa religión: la religión cívica de una moralidad imposible de alcanzar sino a través de un proceso de revolución permanente. Para impedir la continuidad de ese discurso es necesario proceder primero a recuperar sus sentidos históricos perdidos. Sólo de esta manera se podrá históricamente pensar libremente de otra manera. En la historia de esas ideas perdidas se encuentra una nueva posibilidad para una filosofía política venezolana.

---

(36) S. RODRÍGUEZ: *En defensa del libertador del Mediodía*, Arequipa, enero de 1830. Reproducción facsimilar (pág. 152), pág. 3-6.